PENÍNSULA

Hannah Arendt

Entre el pasado y el futuro

Ocho ejercicios sobre la reflexión política

HANNAH ARENDT

Entre el pasado y el futuro

Ocho ejercicios sobre la reflexión política

Traducción de Ana Poljak

Ediciones Península

Barcelona

Publicado por primera vez en Estados Unidos con el título:
Between Past and Future de Hannah Arendt.

© Hannah Arendt, 1954, 1956, 1957, 1958, 1960, 1961,
1963, 1967, 1968.
Publicado por acuerdo con Viking Penguin,
división de Penguin Books USA Inc.

Diseño de la cubierta: Llorenç Marquès.

Primera edición: octubre de 1996.
© por la traducción: Ana Luisa Poljak Zorzuu, 1996.
© de esta edición: Ediciones Península sa.,
Provença 278, 08008-Barcelona.

Impreso en Limpergraf s.l. Carrer del Riu 17, Nave 3, Ripollet.
Depósito legal: B.37.282-1996.
ISBN: 84-8307-001-4.

NOTA DE LA TRADUCTORA

Al citar los textos de sus comentarios, en casi todos los casos, Hannah Arendt hace paráfrasis de los originales y no de las estrictas traducciones; además, en muchas ocasiones, su interpretación de Aristóteles, Platón o Kafka —por poner tres ejemplos cruciales— no concuerda con las que se conocen a través de las traducciones disponibles. En varias de las notas del libro se comenta este tema: por ejemplo, en la nota 3 del Prefacio y en la 5 del capítulo 7. Por consiguiente, el lector advertirá que en muchos casos la versión de las citas que se transcribe sigue la propia versión de Arendt, con el intento de no tergiversar su análisis; en algunos casos los matices son menores, pero en otros se trata de enfoques bastante distintos, por lo que parece obvio respetar la interpretación de la autora.

Ana Poljak

Para Heinrich
tras veinticinco años.

Los ensayos que se publican en este libro son versiones revisadas y ampliadas de los que aparecieron en las siguientes revistas: *American Scholar, Chicago Review, Daedalus, Nomos, Partisan Review, The Review of Politics*. «Verdad y política» apareció originalmente en *The New Yorker*. Denver Lindley tradujo del alemán «La crisis en la educación».

SUMARIO

Nota de la traductora 5

ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO

Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro 9

I. La tradición y la época moderna. 23
II. El concepto de historia: antiguo y moderno . . . 49
III. ¿Qué es la autoridad? 101
IV. ¿Qué es la libertad? 155
V. La crisis en la educación 185
VI. La crisis en la cultura: su significado político y social. 209
VII. Verdad y política 239
VIII. La conquista del espacio y la estatura del hombre. 279

Notas 295
Índice de nombres 313

PREFACIO:
LA BRECHA ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO

«*Notre héritage n'ést précédé d'aucun testament*» —«nuestra herencia no proviene de ningún testamento»— es, quizá, el más extraño de los aforismos extrañamente abruptos en que René Char, poeta y escritor francés, condensó la esencia de lo que cuatro años en la Resistencia llegaron a significar para toda una generación de escritores y hombres de letras europeos.[1] La caída de Francia, para ellos un acontecimiento completamente inesperado, había vaciado el escenario político de su país de la noche a la mañana para dejarlo poblado de fantochadas de pícaros y tontos, y quienes nunca en realidad habían participado en los asuntos oficiales de la Tercera República se vieron absorbidos por la política con la fuerza del vacío. De esa manera, sin haberlo pensado antes y aun en contra de sus inclinaciones conscientes, llegaron a configurar a pesar suyo un ámbito público en el que —sin los elementos de la oficialidad y ocultos a los ojos de amigos y enemigos— se hizo, de palabra y obra, todo lo que era importante en los asuntos del país.

Aquello no duró mucho. Al cabo de unos pocos años se liberaron de lo que antes habían considerado una «carga» y volvieron a entregarse a lo que —en ese momento lo sabían— era la irrelevancia ingrávida de sus cuestiones personales, una vez más separados del «mundo de la realidad» por un *épaisseur triste*, la «opacidad triste» de una vida privada centrada sólo en sí misma. Aun cuando se negaban «a volver a [sus] propios comienzos, a [su] conducta más pobre», lo único que podían hacer era regresar a la antigua lucha de ideologías enfrentadas que, tras la derrota del enemigo común, nuevamente ocupaban la arena política, dividiendo a los antiguos compañeros de armas en innumerables camarillas —ni siquiera facciones— y en-

[illegible]

[illegible]

[illegible] como el [illegible]

berbios que su obra se convierte
más de un siglo de
que lo que Char llam

te del hombre vaga en la oscuridad.» Con todo, la única descripción exacta de este predicamento se encontraría en esas parábolas de Franz Kafka que, únicas en este sentido dentro de la literatura, son verdaderas παραβολοί, arrojadas a lo largo del incidente y en torno a él como rayos de luz que, no obstante, no iluminan su apariencia externa, aun cuando poseen el poder de los rayos X para dejar al desnudo su estructura interna que, en nuestro caso, consiste en los procesos ocultos de la mente.

La parábola de Kafka dice así:

«Él. Tiene dos enemigos: el primero le amenaza por detrás, desde los orígenes. El segundo le cierra el camino hacia adelante. Lucha con ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarle hacia adelante, y de la misma manera el segundo le apoya en su lucha contra el primero, le empuja hacia atrás. Pero esto es solamente teórico. Porque aparte de los adversarios, también existe él. ¿Y quién conoce sus intenciones? Siempre suena que en un momento de descuido —para ello hace falta una noche inimaginablemente oscura— pueda escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha, por encima de los combatientes, como árbitro.»

El incidente que esta parábola narra y desvela es resultado dentro de la lógica interna del asunto, de los acontecimientos cuya esencia encontramos en el aforismo de René Char. De hecho, comienza en el punto mismo en que el aforismo que abría estas líneas deja la secuencia de acontecimientos en suspenso, como si dijéramos, en el aire. La lucha de Kafka comienza cuando el curso de la acción se ha puesto en marcha y cuando se espera que el relato que era su consecuencia se complete «en las mentes que lo heredan y cuestionan». La tarea de la mente es la de entender lo que ocurrió y esta comprensión, de acuerdo con Hegel, es la forma en que el hombre se reconcilia con la realidad, su verdadero fin es estar en paz con el mundo. El problema consiste en que, si la mente es incapaz de dar paz e inducir a la reconciliación, de inmediato se ve envuelta en los conflictos que le son propios.

Sin embargo, hablando en términos históricos, esta etapa

el momento de la verdad

mente mucho tiempo atrás

batalla

I. LA TRAGEDIA Y LA TRAGICOMEDIA

de los hombres.

tica y de los asuntos del Estado

[illegible]

integró

legítima de la filosofía

el uso de la violencia

[illegible] y no por la violencia, me-
[illegible]
te de la violencia

[illegible]

ción y el pensamiento; y la glo

tífica del historiador y economista maduro, no se puede resolver a través de la hipótesis de un movimiento dialéctico que necesita lo negativo o el mal para producir lo positivo o el bien.

Estas contradicciones tan fundamentales y flagrantes pocas veces se presentan en escritores de segunda línea, en quienes pueden descontarse. En los grandes autores nos llevan hasta el centro mismo de sus obras y son la clave más importante para llegar a la verdadera comprensión de sus problemas y sus nuevos criterios. En Marx, como en el caso de otros grandes autores del siglo pasado, una actitud en apariencia festiva, desatinante y paradójica encubre la perplejidad de tener que tratar con fenómenos nuevos según los términos de una tradición de pensamiento antigua, fuera de cuya estructura conceptual no se veía posible ninguna clase de pensamiento. Es como si Marx, casi al modo de Kierkegaard y de Nietzsche, mientras usa las herramientas conceptuales de la tradición, tratara desesperadamente de pensar en contra de ella. Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando Platón descubrió que apartarse del mundo habitual de los asuntos humanos es algo inherente a la experiencia filosófica, terminaba cuando de esa experiencia ya no había más que la oposición entre pensar y obrar, la cual, al privar al pensamiento de realidad y a la acción de sentido, hace que ambos se vuelvan carentes de significación.

2

La fuerza de esta tradición, su influencia en el pensamiento del hombre occidental, nunca dependió de la conciencia que el sujeto tuviera de ella. En realidad, sólo dos veces en nuestra historia enfrentamos períodos en los que los hombres son conscientes y superconscientes del hecho de la tradición e identifican la edad con la autoridad. En primer lugar, esto ocurrió cuando los romanos adoptaron el pensamiento y la cultura clásicos griegos como su tradición espiritual propia, y por tanto decidieron históricamente que la tradición tendría una influencia formativa permanente sobre la civilización europea. Antes de los romanos no se conocía el concepto de tradición; con ellos se convirtió primero, en el hilo conductor a través del

sideración del pasado

de ruinas que, lejos de estar en condiciones de reclamar algo de autoridad, apenas puede regir sus propios intereses. Este hecho puede ser deplorable, pero implícita en él está la gran oportunidad de mirar al pasado, con ojos a los que no oscurece ninguna tradición, de un modo directo que, desde que la civilización romana se sometió a la autoridad del pensamiento griego, había desaparecido entre los lectores y oyentes occidentales.

3

Las distorsiones destructivas de la tradición provinieron, todas, de hombres que habían experimentado algo nuevo y casi instantáneamente procuraron superarlo y reducirlo a algo viejo. El salto de Kierkegaard de la duda a la fe era una inversión y una distorsión de la relación tradicional entre razón y fe. Fue la respuesta a la falta moderna de fe, no sólo en Dios sino también en la razón, que era inherente en el *ade omnibus quaestandum esse* cartesiano, con su sospecha subyacente de que las cosas pueden no ser lo que aparentan y de que un espíritu maligno, maliciosamente y para siempre, podría ocultar la verdad al entendimiento humano. El salto de Marx de la teoría a la acción y de la contemplación al trabajo llegó después de que Hegel hubiera transformado la metafísica en una filosofía de la historia y hubiera convertido al filósofo en el historiador a cuya mirada retrospectiva, si acaso, al fin de los tiempos, el significado de la conversión y del movimiento, no el del ser y la verdad, se revelaría por sí mismo. El salto de Nietzsche desde el reino trascendente no sensual de las ideas y dimensiones al reino sensual de la vida, su «platonismo invertido» o «transvaloración de los valores», como él mismo diría, fue la última tentativa de apartarse de la tradición y su éxito se redujo a ponerla cabeza abajo.

Por muy diferentes que sean estas rebeliones contra la tradición en su intención y contenido, sus resultados tienen una similitud temible. Kierkegaard, al saltar de la duda a la fe, llevó la duda a la religión, transformó el ataque de la ciencia moderna contra la religión en una lucha religiosa interior, de modo que desde entonces la experiencia religiosa sincera parecía po-

[illegible] zón porque es un simple

[illegible] que, mucho más que [illegible] más dependiente de [illegible] historia.

[illegible] la tradición halló su fin.

Lo que Kierkegaard quería era sostener la dignidad de la fe

[illegible]

[illegible] podrán dar respuesta [illegible]. También sabía que esta [illegible] esencialmente revelada [illegible] gua, sostiene que [illegible]

[illegible] sociales productivas.

momento en que todas las cosas

[illegible] tanto de la economía [illegible]

[illegible] que esa pregunta de res- [illegible]

[illegible]

en el cientificismo y en la superstición científica generalizada, y que nunca, a pesar de todas las protestas en contrario, tuvo nada en común con la actitud de los historiadores romanos que preconizaban *tuere rem et studio*. Mientras esta norma pedía un criterio sin desprecio y una búsqueda de la verdad sin empeño, la *wertfreie Wissenschaft* que no podía juzgar porque ya había perdido sus normas de juicio y ya no podía buscar la verdad porque dudaba de su existencia, imaginó que podía producir resultados significativos con solo abandonar los últimos restos de esas normas absolutas. Cuando Nietzsche proclamó que había descubierto «valores nuevos y más altos» fue la primera víctima de los engaños que él mismo había contribuido a destruir aceptando en su forma más nueva y más horrible la antigua noción tradicional de medir con unidades trascendentes y, por tanto, llevando la relatividad y la posibilidad de intercambiar los valores a los mismos temas cuya dignidad absoluta había querido confirmar: el poder, la vida y el amor del hombre hacia su existencia terrena.

4

La autoderrota, el resultado de los tres desafíos a la tradición en el siglo XIX, no es más que una, y quizá la más superficial, de las cosas que tienen en común Kierkegaard, Marx y Nietzsche. Mayor importancia tiene el hecho de que cada una de sus rebeliones parezca concentrarse en el mismo tema, siempre repetido con ira las supuestas abstracciones de la filosofía y su concepto del hombre como un *animal rationale*. Kierkegaard quiere fortalecer a los hombres concretos y sufrientes; Marx confirma que la humanidad del hombre consiste en su fuerza productiva y activa, a la que en su aspecto más elemental llama fuerza de trabajo. Nietzsche insiste en la productividad de la vida, en la voluntad del hombre y en las ansias de poder. En completa independencia mutua —ninguno de ellos supo siquiera que los otros existían— llegan a la conclusión de que esta empresa, en términos tradicionales, se puede hacer solo a través de una operación mental mejor descrita con imágenes y comparaciones: saltar, invertir y poner los conceptos del revés. Kierkegaard había de su salto de la duda a la fe. Marx

[illegible]

[illegible]

[illegible]

La república

[illegible]

moderna, cuyo espíritu

Estos valores en su cambio e intercambio son las únicas

vuelta del revés a la tradición dentro de su propio sistema. Marx no se desembarazó de las ideas de Platón, aunque registró el oscurecimiento del cielo claro donde esas ideas, y también muchas otras presencias, cierta vez se hicieron visibles a los ojos de los hombres.

II. EL CONCEPTO DE HISTORIA ANTIGUO Y MODERNO

1. HISTORIA Y NATURALEZA

Empecemos con Herodoto, a quien hicieron llamo *pater historiae* y que sigue siendo el padre de la historia occidental. En la primera frase de su obra sobre las guerras persas nos dice que el objetivo de su esfuerzo es preservar lo que nació por obra de los hombres, τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, para que el tiempo no lo borrara y para otorgar a las hazañas gloriosas, admirables, de los griegos y los bárbaros la alabanza suficiente que asegurase que la posteridad habría de recordarlas y así mantendría impoluta esa gloria a través de los siglos.

Esto, aunque nos dice mucho, no nos dice lo bastante. Para nosotros el interés por la inmortalidad no es algo que se dé por sentado y Herodoto, puesto que para él sí era algo que daba por sentado, no nos dice mucho al respecto. Su concepción de la tarea de la historia —salvar las hazañas humanas de la trivialidad que se deriva del olvido— estaba enraizada en el concepto y experiencia que de la naturaleza tenían los griegos y que abarcaba todas las cosas existentes por sí mismas, sin ayuda de los hombres ni de los dioses —las divinidades olímpicas no se atribuyen la creación del mundo— y que por tanto son inmortales. No es posible pasar por alto u olvidar las cosas de la naturaleza, siempre presentes, además, por ser inmortales, no necesitan del recuerdo humano para su existencia posterior. Todas las criaturas vivas, incluido el hombre, están dentro de este reino de la existencia eterna, y Aristóteles nos asegura explícitamente que, en la medida en que es un ser natural y pertenece a la especie humana, el hombre posee la inmortalidad, a través del ciclo recurrente de la vida, la naturaleza asegura el

palabras, lo extraordinario

[illegible]

[illegible] madre de todas las otras musas

[illegible]

[illegible]

[illegible] tomada en préstamo, por decir [illegible] palabra escrita.

filósofos

grandeza potencial

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[redacted]

[redacted] parte de su importancia.[14]

[redacted] de la vida del

[illegible]

real. Al hacer de la vida nuestra

científicos.

y del conocimiento, no puede

tes humanas fue una de las

poca y del mundo moder

ción de las denominadas humanidades de la naturaleza, sino tan sólo

A menudo se ha afirmado que la ciencia moderna nació cuando la atención se desplazó de la [illegible] a la investigación de [illegible]. Este desplazamiento del énfasis es casi tutinario [illegible] que el hombre puede conocer sólo lo que él mismo hace. En la medida en que asumió esto a su vez implique que [illegible] cuando comprendió cómo ha llegado a ser [illegible] el mismo [illegible] por las mismas razones el énfasis se desplazó del interés en las cosas al interés en los procesos de los que [illegible] [illegible] perdió interés en la naturaleza porque [illegible] que para comprender el misterio de la Creación habría sido necesario entender el proceso creativo, mientras que en todas las épocas anteriores se dio por sentado que se podía comprender muy bien el universo sin siquiera saber cómo lo había creado Dios [illegible] en la versión griega cómo habían adquirido su ser las cosas que existen por sí mismas. Desde el siglo XVII la preocupación principal de toda investigación científica natural [illegible] en los procesos [illegible] la tecnología moderna [illegible] por muy desarrollada que estuviese [illegible] procesos mecánicos mediante actividades humanas [illegible] de obra y trabajo [illegible] terminó [illegible] los procesos naturales habría sido por entero adecuada a ideas de conocimiento de [illegible] quien aun que es para muchos el padre de la historia moderna [illegible] se habría entregado a ella en las condiciones modernas. Muy bien se habría [illegible] a la tecnología, porque nuestra tecnología [illegible] que hacía a [illegible] en el reino de la naturaleza y la acción humana en el de la historia.

En la época moderna la historia emergía como algo distinto de lo que antes había sido. Ya no se componía de las proezas [illegible] de los hombres y ya no narraba los hechos que afectaban a las vidas humanas sino que se convirtió en un proceso realizado por el hombre, el único proceso envolvente de la totalidad que debía su existencia exclusivamente a la raza humana. [illegible] que diferencia la historia y naturaleza [illegible] porque sabemos que aunque no podemos [illegible] naturaleza en el sentido de la creación [illegible] muy capaces de iniciar un proceso natural nuevo y que

bricados por el hombre

en la esfera de los asuntos humanos

condiciones para el cos-

prescribe condiciones

[illegible]

[illegible]

[illegible]

naturaleza liberada a sí misma

ción científica

Así, hablando esquemáticamente, la Antigüedad griega clásica consideró que la forma más elevada de vida humana era la que se vivía en la *pólis* y que la capacidad humana suprema era el lenguaje (ζῷον πολιτικόν y ζῷον λόγον ἔχον según la famosa doble definición de Aristóteles). Roma y la Escolástica medieval definieron al hombre como el *animal rationale*. En las etapas iniciales de la época moderna se pensó que el hombre era, sobre todo, *homo faber*, hasta que, en el siglo XIX, se interpretó que el hombre es un *animal laborans*, cuyo metabolismo con la naturaleza podía rendir la productividad más alta de la que es capaz la vida humana. Con los antecedentes de estas definiciones esquemáticas, resultaría adecuado que el mundo en que estamos viviendo definiera al hombre como un ser capaz de acción, porque esta capacidad se convirtió, al parecer, en el centro de todas las otras capacidades humanas.

Está fuera de duda que la capacidad de actuar es la más peligrosa de todas las habilidades y posibilidades humanas, y también está fuera de duda que los riesgos creados por el hombre a los que la humanidad se enfrenta hoy nunca se enfrentaron antes. Consideraciones como éstas no pretenden dar soluciones ni consejo. En el mejor de los casos, podrían estimular una reflexión continua y estricta sobre la naturaleza y las posibilidades intrínsecas de la acción, que nunca antes reveló su grandeza y su peligrosidad tan abiertamente.

2. HISTORIA E INMORTALIDAD TERRENA

El concepto moderno de proceso, que penetra por igual la historia y la naturaleza, separa la época moderna del pasado con mayor profundidad que cualquier otra idea por sí sola. Para nuestro modo de pensar moderno, nada es significativo en y por sí mismo, ni siquiera la historia o la naturaleza tomadas cada una como un todo, y tampoco lo son los sucesos particulares en el campo físico ni los hechos históricos específicos. Hay una monstruosidad tal, en este estado de cosas. Los procesos invisibles han invadido todas las cosas concretas, toda entidad individual que sea visible para nosotros, reduciéndolas

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Herder[2]

siquiera Dios pudiese alterar

que el problema de la poli

cada vez mas dudosa

de la supervivencia

[illegible]

[illegible]

[illegible]

da con la antigua teoría política, parece ser que la permanencia se contrasta a un proceso fluyente diferenciado de una estructura estable. Al mismo tiempo el proceso de inmortalización se ha independizado de las ciudades, Estados y naciones, abarca a toda la humanidad, cuya historia pudo ver Hegel en consecuencia como un desarrollo ininterrumpido del Espíritu. Con esto, la humanidad deja de ser sólo una especie de la naturaleza y lo que diferencia al hombre de los animales ya no es solo que tenga la palabra (λογον εχων) como en la definición aristotélica, o que tenga raciocinio como dice la definición medieval, *animal rationale*; su propia vida lo diferencia ahora, la única cosa que en la definición tradicional se suponía compartida por él con los animales. Droysen, que quizá fue el más sesudo de los historiadores del siglo XIX, lo ha dicho así: «La especie es a los animales y plantas como la historia a los seres humanos»[4].

3. HISTORIA Y POLÍTICA

En tanto que es obvio que nuestra conciencia histórica jamás habría sido posible sin el ascenso del reino secular a una nueva dignidad, no era tan obvio que el proceso histórico estuviera llamado a otorgar a las acciones y sufrimientos terrenos del hombre el nuevo alcance y la nueva significación necesarios. Además, a comienzos de la época moderna, todo indicaba que habría una elevación de la acción y la vida políticas, y los siglos XVI y XVII, tan ricos en nuevas filosofías políticas, todavía no eran conscientes de algún énfasis especial en la historia como éste. Por el contrario, sus intereses consistían en liberarse del pasado más que en rehabilitar el proceso histórico. El rasgo distintivo de la filosofía de Hobbes es su insistencia obstinada en el futuro y la resultante interpretación teológica del pensamiento y de la acción. La convicción de la época moderna de que el hombre puede saber sólo lo que él mismo ha hecho parece estar de acuerdo con una glorificación del hacer antes que con la actitud básicamente contemplativa del historiador y de la conciencia histórica en general.

De modo que una de las razones por las que Hobbes con-

confusión mist[illegible]

esta clase de pensamiento

Conocemos la curiosa falta de

es decir, la cronología

cha en mas de un sentido.

y, gracias a esto, fue [illegible]

[illegible]

tes a la acción volvieran otra vez [illegible]

[illegible]

histórica, probablemente se

EPÍLOGO

[illegible]

[illegible]

[illegible] sin contradicciones.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

factos humanos

en que el hombre vaya don

lacionara y separase. viven en una separación desesperadamente solitaria o se ven comprimidos en una masa porque una sociedad de masas no es sino esa clase de vida organizada que se establece de modo automático. entre los seres humanos que aún están relacionados entre sí pero han perdido el mundo que había sido común a todos ellos.

III. ¿QUÉ ES LA AUTORIDAD?

I

Para evitar equívocos, tal vez habría sido más sensato preguntarse qué fue y no qué es la autoridad, pues considero que tenemos el estímulo y la ocasión suficientes para formular así la pregunta, porque la autoridad se ha esfumado del mundo moderno. En vista de que no podemos ya apoyarnos en experiencias auténticas e indiscutiblemente comunes a todos, la propia palabra está ensombrecida por la controversia y la confusión. Muy poco de su índole resulta evidente o aún comprensible para todos, excepto que el científico político puede recordar todavía que este concepto fue, en tiempos, fundamental para la teoría política, o que la mayoría estará de acuerdo en que una crisis de autoridad, constante y cada vez más amplia y honda, ha acompañado el desarrollo de nuestro mundo moderno en el presente siglo.

Tal crisis, visible desde el comienzo de la centuria, tiene una procedencia y una naturaleza políticas. La aparición de movimientos políticos destinados a reemplazar el sistema de partidos y el desarrollo de una nueva forma totalitaria de gobierno se produjo con el fondo de una ruptura más o menos general, más o menos dinámica de toda autoridad tradicional. En ningún caso esta ruptura fue un resultado directo de los regímenes o movimientos mismos, más bien parecía que el totalitarismo, bajo la forma de movimientos y de regímenes, era más adecuado para sacar provecho de una atmósfera general, social y política en que el sistema de partidos había perdido su prestigio y ya no se reconocía la autoridad del gobierno.

El síntoma más significativo de la crisis, el que indica su hondura y gravedad, es su expansión hacia áreas previas a lo político, como la crianza y educación de los niños, donde la autori-

ecedido de algunas observa

los conectados o inconexos

obediencia y por este mo

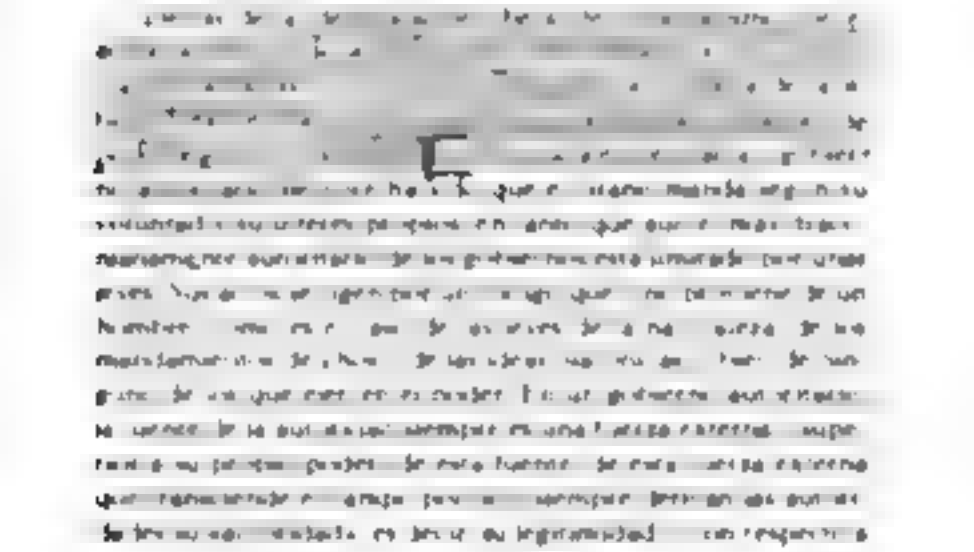
a través del recuerdo.

piedra angular de los cimientos del pasado. La autoridad brinda al mundo la permanencia y la estabilidad que los humanos necesitan justamente porque son seres mortales, los seres más inestables y triviales que conocemos. Si se pierde la autoridad, se pierde el fundamento del mundo, que sin duda desde entonces empezó a variar, a cambiar y a pasar con una rapidez cada día mayor de una forma a otra, como si estuviéramos viviendo en un universo proteico y lucháramos con él, un universo en el que todo, en todo momento, se puede convertir en cualquier otra cosa. Pero la pérdida de la permanencia y de la seguridad mundanas —que en política se confunde con la pérdida de autoridad— no implica, al menos no necesariamente, la pérdida de la capacidad humana de construir, preservar y cuidar un mundo que pueda sobrevivirnos y continuar siendo un lugar adecuado para que en él vivan los que vengan detrás de nosotros.

Es evidente que estas reflexiones y descripciones se basan en la convicción de la importancia de establecer distinciones. Subrayar esta convicción parece algo gratuito ya que, al menos por lo que yo sé, no hay quien haya afirmado aún abiertamente que las distinciones no tienen sentido. Sin embargo, en la mayoría de las discusiones entre expertos políticos y sociales existe el acuerdo tácito de que podemos ignorar las distinciones y seguir adelante sobre la hipótesis de que, al final, todo puede llamarse de cualquier otra forma y de que las distinciones significan algo solo en la medida en que cada uno tenga el derecho de «definir sus términos». Con todo, nos preguntamos si este curioso derecho, garantizado en cuanto se tratan temas importantes —como si fuera el derecho a sustentar la opinión propia—, no indica ya que términos como «tiranía», «autoridad» o «totalitarismo» simplemente han perdido su significado común, o bien que ya no vivimos en un mundo común en el que las palabras de todos poseen una significación incuestionable de modo que, además de estar condenados a vivir verbalmente en un universo por completo carente de sentido, nos garantizamos unos a otros el derecho de retirarnos a nuestros propios mundos de significación y pedimos solo que cada uno sea coherente dentro de su terminología personal. En estas cir-

completo, porque lleg

cual sea su origen.



ella residen su poder.)

omnipresentes

están unidos el uno al otro, no
perder su sustancia misma sin

dentro de un marco autoritario.

nuevo descubrimiento de la utilidad funcional de la religión produjera un sustituto de la religión, como si nuestra civilización no estuviera ya lo bastante repleta de sucedáneos y tonterías de toda clase.

Comparadas con estas teorías, las distinciones entre los sistemas tiránico, autoritario y totalitario que he propuesto son ahistóricas, si por historia entendemos no el espacio histórico en el que aparecieron ciertas formas de gobierno como entidades relativamente bien, sino el proceso histórico en el que siempre todo se convierte en alguna otra cosa y son antifuncionales en la medida en que el contenido del fenómeno sirve para determinar tanto la naturaleza del cuerpo político como su función en la sociedad, y no viceversa. Para decirlo en términos políticos, tienen la tendencia a asumir que en el mundo moderno la autoridad casi se ha desvanecido tanto en los llamados sistemas autoritarios como en el mundo libre y que la libertad —es decir, la libertad de movimiento de los seres humanos— está amenazada en todas partes, incluso en las sociedades libres, pero abolida de raíz solo en los sistemas totalitarios y no en las tiranías y dictaduras.

A la luz de esta situación presente planteo las siguientes preguntas: ¿cuáles fueron las experiencias políticas que correspondían al concepto de autoridad y de cuál de ellas nació este último? ¿Es verdad que la afirmación platónico-aristotélica de que toda comunidad bien ordenada está compuesta por los que gobiernan y los que son gobernados tuvo validez antes de la era moderna? O, para formularlo de otra manera, ¿qué tipo de mundo dejó a su fin después de la época moderna desahuciar una u otra forma de autoridad en distintas esferas de la vida pero hizo que todo el concepto de autoridad perdiera por completo su validez?

2

La autoridad como factor único, si no el decisivo, de las comunidades humanas no siempre existió, aunque tiene tras de sí una larga historia y las experiencias en las que se basa este concepto no están necesariamente presentes en todas las entidades

pólis griega.

una institución permanente

ámbito privado de la casa

términos teóricos y la convir

occidental. La fatal similitud

fuerte que la per

se convirtió en esclavo

[illegible]

[illegible] el compas [illegible]

[illegible] ¿osofía política de Platón

Al mismo tiempo, la [illegible] muy bienvenida de [illegible] perto integra el mundo de la [illegible] siempre vence [illegible] diencia voluntaria [illegible] lo que [illegible]

exterior a su campo.

su frase de la *Metafísica*

y acción

[illegible]

generaciones siguientes la pauta para comprender el contenido de la autoridad salieron de experiencias específicamente no políticas, surgieron de la esfera del «hacer» y de las artes, donde tiene que haber expertos y donde el carácter de idoneidad es el criterio supremo o de la comunidad hogareña. Justamente en este aspecto determinado en términos políticos donde la filosofía de la escuela socrática produjo su mayor impacto sobre nuestra tradición. Aun hoy creemos que Aristóteles definió al hombre en primer lugar como un ser político dotado de habla o razón, cosa que sólo fue en un contexto político o que Platón expuso el significado original de su doctrina de las ideas en la *República* aunque por el contrario la cambió por razones políticas. A pesar de la grandeza de la filosofía política griega, se puede poner en duda que hubiera logrado perder su inherente carácter utópico si los romanos, en su infatigable búsqueda de la tradición y la autoridad, no se hubieran decidido a hacerse cargo de esa filosofía y a reconocerla como la autoridad máxima en todos los asuntos de teoría y pensamiento. Pero fueron capaces de llevar a cabo esta integración solo porque tanto la autoridad como la tradición ya habían desempeñado un papel decisivo en la vida política de la República romana.

II

En el corazón de la política romana, desde el principio de la República hasta casi el fin de la época imperial, se halla la convicción del carácter sacro de la fundación, en el sentido de que una vez que algo se ha fundado conserva su validez para todas las generaciones futuras. El compromiso político significa ante todo la custodia de la fundación de la ciudad de Roma. Por esta causa, los romanos no eran capaces de repetir la fundación de su primera polis al asentar una nueva colonia, pero podían añadirla a la fundación original, hasta que toda Italia y por último, todo el mundo occidental quedaron unidos y administrados por Roma, como si todo el mundo no fuera más que una provincia de Roma. Desde el principio al fin, los romanos estaban ligados al emplazamiento específico de esta única ciudad y, a diferencia de los griegos, no podían decir en epo-

del monte Olimpo.

la ciudad

exterior para hacerte oír[34]

[illegible]

[illegible] de Parménides

[illegible]

[illegible] mientos propios

[illegible]

religión y sus autoridad

siempre el mis-

como si supieran la verde

naturaleza del hombre

o sociales, son más adecua

En términos superficiales, la pérdida de la fe en los estados futuros es política, aunque sin duda no espiritualmente, la distinción más significativa entre nuestra época y los siglos anteriores. Y esta pérdida es absoluta. No importa lo religioso que nuestro mundo pueda volver a ser, ni cuanta fe auténtica exista aún en él, ni cuan hondamente estén arraigados nuestros valores morales en los sistemas religiosos: el miedo al infierno ya no está entre los motivos que podrían evitar o estimular las acciones de una mayoría. Esto parece inevitable si la secularidad del mundo implica la separación de los campos religioso y político de la vida, en estas circunstancias, la religión estaba destinada a perder su elemento político tal como la vida pública estaba destinada a perder la sanción religiosa de la autoridad trascendente. En tal situación, estaría bien recordar que el criterio platónico acerca de la forma de persuadir a la gente para que respete las normas de la minoría fue utópico antes de su sanción religiosa: su finalidad —establecer el gobierno de los pocos sobre los muchos— era demasiado evidente para ser utilizable. Por la misma razón, la fe en los estados futuros desapareció del ámbito público en cuanto su utilidad política quedó en total evidencia por el hecho de que fuera del cuerpo de las creencias dogmáticas, se la consideraba digna de ser conservada.

6

Sin embargo, hay algo que llama muchísimo la atención en este contexto: mientras todos los modelos, prototipos y ejemplos de relaciones autoritarias —el del hombre de Estado como sanador y médico, como experto, como piloto, como el amo que sabe, como educador, como sabio— todos ellos de origen griego, se conservaron helmente y se articularon después hasta convertirse en trivialidades vacías, la única experiencia política que aportó la autoridad como palabra, concepto y realidad a nuestra historia —la experiencia romana de la fundación— parece haberse perdido y olvidado por completo. Esto ocurrió hasta tal punto que, en el momento en que empezamos a hablar y pensar sobre autoridad, que después de todo es uno de

los conceptos centrales del pensamiento político en cuanto a que la [illegible] atrapado en un entramado de abstracciones meramente [illegible] y figuras de construcción en las que cabe por lo menos por cierta [illegible] confundirlo con ella, porque no en la historia ni en la vida [illegible] tenemos una realidad a la que [illegible] podemos apenas aproximarnos. Entre otras cosas, esto [illegible] a lo que también se podría [illegible] de otra manera, por ejemplo, que los conceptos griegos, una vez [illegible] por los romanos a [illegible] de la [illegible] y a esa verdad [illegible] de su [illegible] histórica y [illegible] experiencias políticas que no podían entrar en su marco.

Sin embargo, este tema no es del todo [illegible]. En nuestra historia política existe un [illegible] para el que la idea de fundación es [illegible] y en nuestra historia del pensamiento hay un pensador [illegible] el concepto de fundación [illegible] supremo. Las [illegible] son las revoluciones de la época moderna y el pensador es Maquiavelo, que se sitúa en el umbral de esa época y, aunque nunca usó esta palabra, fue el primero en concebir una revolución.

La posición única de Maquiavelo en la historia del pensamiento político tiene poco que ver con su [illegible] realismo, pero [illegible] con [illegible] el padre de la ciencia política, un papel que se le atribuye con frecuencia. [illegible] el padre de esta disciplina es [illegible] que Maquiavelo. [illegible] carácter [illegible] de la ciencia política [illegible] las teorías de Maquiavelo [illegible] en que en el campo [illegible] de la política los hombres tendrían que aprender la manera de no ser buenos [illegible] está claro que nunca quiso decir que deban aprender a ser malos

referencia griego

[illegible]

ciudad y rapidez»[1]

[illegible]

nuestro contexto como acontecimientos en los que las acciones de los hombres aún estan inspiradas por los orígenes de esa tradición, de los que también reciben su mayor impulso. Se diria que son la única salvación que esta tradición romana occidental se dio para los casos de emergencia. El hecho de que no sólo las diversas revoluciones del siglo XX sino todas las habidas desde la francesa hayan terminado mal, en la restauración o en una tiranía, parece señalar que incluso esos últimos medios de salvación brindados por la tradición perdieron su eficacia. La autoridad tal como la conocimos en tiempos, nacida de la experiencia romana de la fundación y entendida a la luz de la filosofía política griega, no se restableció en ningún caso, ni a través de las revoluciones ni por medios de restauración menos prometedores, y menos aún mediante todas las actitudes y tendencias conservadoras que una y otra vez invaden la opinión pública. Vivir en un campo político sin autoridad y sin la conciencia paralela de que la fuente de autoridad trasciende al poder y a los que están en el poder, significa verse enfrentado de nuevo —sin la fe religiosa en un comienzo sacro y sin la protección de las normas de comportamiento tradicionales y, por tanto, obvias— con los problemas elementales de la convivencia humana.

IV. ¿QUÉ ES LA LIBERTAD?

I

[illegible]

[illegible] El surgimiento del total [illegible] de hab[illegible] bordinado todas las estera[illegible] vida a las demandas de la poli[illegible] y su reiterada ignoran[illegible]

[illegible]

meros cristianos ante el campo público como tal, y de la hostilidad que hacia él sentían, y de que querían desentenderse de él para ser libres. Y esta libertad cristiana destinada a lograr la salvación estuvo precedida, como hemos visto, por la actitud de abstención de los filósofos ante la política, a modo de requisito previo para la forma de vida suprema y más libre, la *vita contemplativa*.

A pesar de la enorme carga de esta tradición, y a pesar de la quizá más significativa premura de nuestras propias experiencias, que presionan en la dirección de un divorcio entre libertad y política, pienso que el lector puede creer que ha tenido una trivialidad cuando dije que la *raison d'être* de la política es la libertad y que esa libertad se experimenta sobre todo en el hacer. A continuación no haré más que reflexionar sobre esta vieja perogrullada.

2

La libertad como elemento relacionado con la política no es un fenómeno de la voluntad. No nos entrenamos con el *liberum arbitrium*, una libertad de elección que juzga y decide entre dos cosas dadas, una buena y una mala, y cuya elección está predeterminada por un motivo que sólo se puede aducir para iniciar su puesta en práctica: «Y por eso, ya que no puedo demostrar que soy un amante, y para pasar estos bellos días corteses, estoy decidido a demostrar que soy un villano, y que odio los placeres ociosos de estas jornadas.» Más bien, para seguir con Shakespeare, se trata de la libertad de Bruto: «Esto será así o moriremos por ello», es decir, la libertad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación, y que por tanto, en términos estrictos, no se podía conocer. La acción, para ser libre, ha de estar libre de motivaciones, por una parte, y de su presunta finalidad como efecto predecible por otra. Esto no significa que motivos y finalidades no sean factores importantes en cada acción independiente, sino que son sus factores determinantes y que la acción es libre en la medida en que es capaz de trascenderlos. En cuanto esta determi-

bre y actuar es la misma cosa

nuestras cuatro paredes y entrar en el campo público, no por los peligros particulares que puedan estar esperándonos, sino porque hemos llegado a un campo en el que la preocupación por la vida ha perdido su validez. El valor libera a los hombres de su preocupación por la vida y la reemplaza por la de la libertad del mundo. El valor es indispensable porque en política lo que se juega no es la vida sino el mundo.

3

Es evidente que esta noción de interdependencia de libertad y política está en contradicción con las teorías sociales de la época moderna. Infortunadamente no se deduce de esto que sólo necesitamos volver a las tradiciones y teorías antiguas, premodernas. En realidad, el mayor escollo para llegar a comprender lo que es la libertad surge del hecho de que no nos sirve de ayuda una simple vuelta a la tradición, y en especial a lo que solemos llamar la gran tradición. Tanto el concepto filosófico de libertad tal como apareció en la Baja Antigüedad —época en que la libertad se convirtió en un fenómeno de pensamiento, por el que el hombre podía, por decirlo así, analizarse fuera del mundo— como la idea cristiana y moderna de libre albedrío carecen de base en la experiencia política. Nuestra tradición filosófica es casi unánime al sostener que la libertad empieza cuando los hombres dejan el campo de la vida política ocupado por la mayoría, y que no se experimenta en asociación con otros sino en interrelación con el propio yo, ya sea bajo la forma de un diálogo interior al que, desde Sócrates, se llama pensamiento, o de un conflicto interno de yo, la lucha interior entre lo que quiero y lo que hago, cuya dialéctica devastadora hizo conocer primero a Pablo y después a Agustín, los equívocos y las impotencias del corazón humano.

Para la historia del problema de la libertad la tradición cristiana sin duda se convierte en el factor decisivo. Casi automáticamente igualamos la libertad con el libre albedrío, es decir, con una facultad virtualmente desconocida para la Antigüedad clásica. La voluntad tal como el cristianismo la descubrió tiene tan poco en común con las capacidades bien conocidas de desear

[illegible]

[illegible] del alma y en la oscura [illegible]

[illegible]

potente, libre y sometida

[illegible]

[illegible]

[illegible]

suffit qu'elle veuille l'être »

extraña jovialidad con que los

es quizá la consecuencia más dañina y peligrosa de la ecuación filosófica de libertad y libre albedrío, ya que lleva a una negación de la libertad humana —es decir, si se comprende que, sean lo que sean, los hombres jamás son soberanos—, o bien a la idea de que la libertad de un hombre, de un grupo o de una entidad política se puede lograr sólo al precio de la libertad —o sea, la soberanía— de todos los demás. Dentro del marco conceptual de la filosofía tradicional es bien difícil comprender que la libertad y la no soberanía puedan coexistir o, para expresarlo de otra forma, que la libertad se pueda haber dado a los hombres a condición de la existencia de la no soberanía. En rigor, negar la libertad por la existencia de la no soberanía del hombre es tan poco realista como peligroso es creer que puede ser libre el individuo o el grupo sólo si es soberano. La famosa soberanía de los cuerpos políticos siempre fue una ilusión que, además, no se puede mantener más que con instrumentos de violencia, es decir, con medios esencialmente no políticos. En condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive el hombre sino los hombres, la libertad y la soberanía son tan poco idénticas que ni siquiera pueden existir simultáneamente. Cuando los hombres quieren ser soberanos, como individuos o como grupos organizados, deben rendirse a la opresión de la voluntad, ya sea la individual con la que cada uno se obliga a sí mismo, o la «voluntad general» de un grupo organizado. Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía.

■

Ya que todo el problema de la libertad surge para nosotros en el horizonte de las tradiciones cristianas, por una parte, y de una tradición originalmente antipolítica, por otra, nos resulta difícil comprender que pueda existir una libertad que no sea un atributo de la voluntad sino un accesorio del hacer y de la acción. Volvamos, pues, una vez más a la Antigüedad, es decir a sus tradiciones políticas y prefilosóficas, no por motivos eruditos y tampoco para mantener la continuidad de nuestra tra-

hubiera empezado a hacer

libertad romana

que esta impresión

inesperado

la historia de la humanidad

nuestra vida terrestre y el carácter milagroso inherente a los acontecimientos que determinan la realidad histórica consiste en que en el campo de los asuntos humanos conocemos al autor de los «milagros». Los hombres son los que los realizan, hombres que, por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia.

V. LA CRISIS EN LA EDUCACIÓN

I

[illegible] paralelo en otros países.

[illegible]

criterios de Rousseau, en el que

oportunidad ante lo nuevo

pobreza y la opresión

dujo el bandizmento

presenta un problema de inmensa dificultad porque surgió dentro de una sociedad de masas y en respuesta a las demandas que tal sociedad hacía.

En este contexto debemos tener presente otro factor más general que con toda seguridad [illegible] agrandó hasta su nivel muy [illegible] papel [illegible] que el concepto de igualdad siempre [illegible] en la [illegible] americana [illegible] en este concepto es mucho más que la igualdad ante la ley, más también que la desaparición de la diferencia de clases, más [illegible] que se expresó en la frase [illegible] aunque tiene un mayor significado en este aspecto porque [illegible] de los derechos [illegible] es el derecho a la educación [illegible] para la estructura del sistema de escuela [illegible] que las escuelas secundarias en el sentido europeo [illegible] una excepción. La asistencia obligatoria a clase se extiende hasta los [illegible] años, por lo que todos los niños deben matricularse en el instituto que por tanto es básicamente una especie de continuación de la escuela primaria. Como consecuencia de la falta de una escuela secundaria, la preparación para el curso universitario tiene que estar a cargo de las propias universidades, por lo que sus planes de estudio pueden [illegible] de una sobrecarga [illegible] que se hace en ellas.

A primera vista quizá se podría pensar que esta anomalía está dentro de la naturaleza misma de una sociedad de masas en la que la educación ya no es un privilegio de las clases ricas. Si echamos una mirada a Inglaterra donde [illegible] bien sabemos [illegible] en años recientes la educación secundaria se puso al alcance de toda la población, veremos que no es este el caso. En Gran Bretaña [illegible] la escuela primaria [illegible] pasar por los [illegible] exámenes de selectividad que eliminan a casi el noventa por ciento de los alumnos y aceptan al resto para el siguiente nivel educativo. El rigor de esta selección ni siquiera en Inglaterra se aflige sin protestas, en los Estados Unidos ha [illegible] sencillamente imposible. En el país europeo se busca una «mercocracia» que una vez más es el establecimiento [illegible] de una oligarquía en este caso no basada en la riqueza [illegible] sino en el talen-

to. Aunque los ingleses mismos no lo tengan del todo claro, esto implica que, aun dirigido por un gobierno socialista, el país seguiría siendo gobernado tal como lo viene siendo desde la noche de los tiempos, es decir, no por una monarquía ni por una democracia, sino por una oligarquía o aristocracia, esto último en caso de que se considere que los más dotados son también los mejores, lo que de ningún modo constituye una certeza. En los Estados Unidos esa división casi física de los niños en dotados y no dotados se consideraría intolerable. La mentocracia contradice el principio de igualdad, el de una democracia igualitaria, no menos que cualquier otra oligarquía.

Lo que hace tan aguda la crisis educativa americana es, pues, el carácter político del país, que lucha por igualar o borrar en la medida de lo posible las diferencias entre jóvenes y viejos, entre personas con talento y sin talento, entre niños y adultos y en particular entre alumnos y profesores. Es evidente que ese proceso puede cumplirse de verdad sólo a costa de la autoridad del profesor y a expensas de los estudiantes más dotados. Sin embargo, también es evidente, al menos para quien haya estado en contacto con el sistema educativo americano, que esta dificultad, arraigada en la actitud política del país, tiene incluso grandes ventajas, no sólo de índole humana sino también en términos educativos, en cualquier caso estos factores generales no pueden explicar la crisis en que hoy nos encontramos, ni justificar las medidas que la precipitaron.

2

Esas medidas desastrosas se pueden relacionar con tres supuestos básicos, bien conocidos de todos. El *primero* es que existen un mundo y una sociedad infantiles, ambos autónomos, por lo cual, han de entregarse a los niños para que los gobiernen. Los adultos sólo deberán ayudar en ese gobierno. La autoridad que dice a cada niño qué tiene que hacer y qué no tiene que hacer está dentro del propio grupo infantil y, entre otras consecuencias, esto produce una situación en la que el adulto, como individuo, está inerme ante el niño y no establece contacto con él. Solo le puede decir que haga lo que quiera

[illegible] después evitar que [illegible] pero [illegible] [illegible] [illegible]

Sin embargo, esta descripción es errónea, no sólo por su evidente exageración, que pretendía anotarse un punto a favor, sino también porque no toma en cuenta que, dentro de este proceso, se dio una importancia especial a borrar en la mayor medida posible la distinción entre juego y trabajo, en favor del primero. Se consideró que el juego era la forma más vivaz y apropiada de comportamiento para el niño, la única forma de actividad que se desarrolla espontáneamente desde su existencia como niño. Sólo lo que se puede aprender a través del juego hace honor a la vitalidad de los pequeños. La actividad infantil característica, se pensó, está en el juego, el aprendizaje que, tal como se entendía antiguamente, obligaba a una criatura a una actitud pasiva, le hacía perder su personal iniciativa lúdica.

La estrecha conexión entre estas dos cosas —la sustitución del aprender por el hacer y del trabajo por el juego— está directamente ilustrada por la enseñanza de los idiomas: se enseña al niño hablando, es decir, haciendo algo y no estudiando gramática y sin axis; en otras palabras, tiene que aprender una lengua extranjera del mismo modo en que un bebé aprende su lengua materna, como si jugara y en la continuidad ininterrumpida de la existencia cotidiana. Aparte de la cuestión de que esto sea posible o no —es posible hasta cierto límite sólo cuando se puede mantener al niño todo el día en un ámbito de hablantes de esa segunda lengua—, está bien claro que este procedimiento intenta conscientemente mantener al niño, aunque ya no lo sea, en el nivel del infante a lo largo del mayor tiempo posible. Lo que tendría que preparar al niño para el mundo de los adultos, el hábito de trabajar y de no jugar, adquirido poco a poco, se deja a un lado en favor de la autonomía del mundo de la infancia.

Sea cual sea el nexo entre hacer y saber o la validez de la fórmula pragmática, su aplicación al campo educativo, es decir, a la forma en que aprende el niño, procura dar un carácter absoluto al mundo infantil de la misma manera que vimos en el caso del primer supuesto básico. También en este caso, con el pretexto de respetar la independencia del niño, se lo excluye del mundo de los mayores y se lo mantiene artificialmente en el suyo, si es que se puede aplicarle la denominación de mundo.

la etapa adulta

pan cuando tienen cachorros

crisis de la educación

Quiero evitar malentendidos: me parece que el conservadurismo, en el sentido de la conservación, es la esencia de la actividad educativa, cuya tarea siempre es la de mimar y proteger algo al niño ante el mundo, al mundo ante el niño, a lo nuevo ante lo viejo, a lo viejo ante lo nuevo. Incluso la amplia responsabilidad del mundo que así se asume implica, por supuesto, una actitud conservadora. Pero esto vale sólo en el campo de la educación, o más bien en las relaciones entre personas [illegible] y niños, y no en el ámbito de la política, en el que actuamos entre adultos e iguales y con ellos. La política es esta actitud conservadora —que acepta el mundo tal cual es y sólo se esfuerza por conservar el [illegible]— no lleva más que a la destrucción, porque el mundo, a grandes rasgos y en detalle, que [illegible] a la ruina del tiempo si los seres humanos no se deciden a intervenir, alterar y crear lo nuevo. Las palabras de Hamlet: «Los tiempos están confusos. Oh, maldita desgracia, que haya nacido yo para ponerlos en orden», son más o menos verdaderas para cada nueva generación, aunque desde principios de nuestro siglo quizá hayan adquirido una validez más persuasiva que antes.

Básicamente, siempre educamos para un mundo que está confuso o se está convirtiendo en confuso, porque esta es la situación humana básica en la que se creó el mundo por acción de manos mortales para servir a los mortales como hogar durante un tiempo limitado. Porque está hecho por mortales, el mundo se marchita y porque continuamente cambian sus habitantes, corre el riesgo de llegar a ser tan mortal como ellos. Para preservar al mundo del carácter mortal de sus creadores y habitantes hay que volver a ponerlo, una y otra vez, en el punto justo. El problema es simplemente el de educar de tal modo que siempre sea posible esa corrección, aunque no se pueda jamás tener certeza de ella. Nuestra esperanza siempre está en lo nuevo que trae cada generación, pero precisamente porque podemos basar nuestra esperanza tan sólo en esto, lo destruiríamos todo si trataramos de controlar de ese modo a los nuevos, a quienes nosotros, los viejos, les hemos dicho cómo deben ser. Precisamente por el bien de lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora: tiene que preservar ese elemento nue-

tima generación

4

ble. En nuestra civilización ese fin quizá coincide con la licenciatura universitaria más que con la graduación en el instituto porque la formación profesional que dan las universidades o las escuelas técnicas, aunque relacionada con la educación, es en sí misma un tipo de especialización, en la que no se busca introducir al joven en el mundo como un todo, sino en un segmento limitado, específico de él. No se puede educar sin enseñar al mismo tiempo, una educación sin aprendizaje es vacía y por tanto con gran facilidad degenera en una retórica moral-emotiva. Pero es muy fácil enseñar sin educar, y cualquiera puede aprender cosas hasta el fin de sus días sin que por eso se convierta en una persona educada. Sin embargo, todos estos detalles deben quedar en manos de los expertos y de los pedagogos.

Lo que aquí nos interesa, y por consiguiente no debemos remitir a la ciencia especial de la pedagogía, es la relación entre las personas adultas y los niños en general o, para decirlo en términos más generales y exactos, nuestra actitud hacia la natalidad: hacia el hecho de que todos hemos venido al mundo al nacer y de que este mundo se renueva sin cesar a través de los nacimientos. La educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como para prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común.

[illegible]

II

[illegible]

la sociedad y la cultura de masas [illegible]

[illegible]

[illegible]

su significado sintomático

[illegible]

[illegible]

Es probable que la buena [illegible]

[illegible]

argo del siglo xix

de masas.

Beto de Beretano.

llamar «un valor», es decir,

[redacted]

liquidaban a bajos precios

[redacted]

del hombre con la

en la sociedad refinada.

rado para su fácil consumo

cultura en su sentido específico.

mos de obras de arte

ciones relacionadas con ellos mismos, de su condición y posición en la sociedad y de la forma en que ambas se proyectaban sobre sus personas, pero no relacionadas de ninguna manera con el mundo de los objetos ni con la objetividad que ellos aportaban. El problema relativamente nuevo de la sociedad de masas es quizá más serio, pero no por las masas mismas, sino porque esencialmente ésta es una sociedad de consumidores donde el tiempo de ocio ya no se usa para el perfeccionamiento personal o la adquisición de una posición social superior, sino para más y más consumo y más y más entretenimiento. Como no hay bastantes bienes de consumo que satisfagan los apetitos crecientes de un proceso vital cuya energía, que ya no se gasta en el esfuerzo y en los problemas de un cuerpo que trabaja, se debe agotar en el consumo, es como si la vida misma tendiera hacia las cosas que nunca le estuvieron destinadas. El resultado, por supuesto, no es la cultura de masas, que en términos estrictos no existe, sino el entretenimiento de masas, que se alimenta de los objetos culturales del mundo. Me parece un error fatal la idea de que tal sociedad se volverá más «culta» con el paso del tiempo y gracias a la educación. La cuestión es que una sociedad de consumo posiblemente no puede saber cómo hacerse cargo de un mundo y de las cosas que pertenecen de modo exclusivo al espacio de las apariencias mundanas, porque su actitud central hacia todos los objetos, la actitud del consumo, lleva la ruina a todo lo que toca.

2

Ya dije antes que el análisis de la cultura está destinado a considerar el fenómeno del arte como punto de partida, porque las obras de arte son los objetos culturales por excelencia. No obstante, la estrecha interrelación de cultura y arte no significa que sean una misma cosa. Pero aunque la distinción entre ambas no tiene gran importancia, cuando se trata de ver qué ocurre con la cultura en el caso de la sociedad y en el de la sociedad de masas, sí la tiene el problema de la índole de la cultura y la relación que mantiene con el campo político.

Tanto la palabra como el concepto «cultura» son de origen

te a: hablar de culturas

que son los que fabrican

el vicio bárbaro de la afemina

sólo dentro de los límites

[illegible]

grandeza no podría perdurar

lo que es bello

de la contradicción

de todos los demás»[15]

aparecer en él.

Este humanismo es el resultado de la *cultura animi*, de una actitud que sabe cómo cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo. En este sentido, asume la tarea de arbitrar y mediar entre las actividades puramente políticas y las de pura elaboración, opuestos mutuos en varios aspectos. Como humanistas, podemos elevarnos por encima de esos conflictos entre el hombre de Estado y el artista, como podemos elevarnos en libertad por encima de las especialidades que todos debemos conocer y buscar. Podemos estar por encima de toda clase de especializaciones y de fundamentalismos, siempre que aprendamos el modo de ejercer nuestro gusto con libertad. En este caso, sabremos responder a los que con tanta frecuencia nos dicen que Platón o algún otro gran autor antiguo está superado: estaremos en condiciones de comprender que, aunque todos los críticos de Platón estén en lo cierto, no obstante Platón todavía puede ser mejor compañía que sus críticos. En cualquier caso, recordemos lo que los romanos —el primer pueblo que se tomó la cultura en serio tal como lo hacemos nosotros— pensaban que debe ser una persona culta: la que sabe cómo elegir compañía entre los hombres, entre las cosas, entre las ideas, tanto en el presente como en el pasado.

VII. VERDAD Y POLÍTICA*

1

Es tema de estas reflexiones es un lugar común. Nadie ha dudado jamás que la verdad y la política nunca se llevaron demasiado bien, y nadie, por lo que yo sé, puso nunca la veracidad entre las virtudes políticas. Siempre se vio a la mentira como una herramienta necesaria e justificable no sólo para la actividad de los políticos y los demagogos sino también para la del hombre de Estado. ¿Por qué? ¿Qué significa esto para la naturaleza y la dignidad del campo político por una parte, y para la naturaleza y la dignidad de la verdad y de la veracidad por otra? ¿Está en la esencia misma de la verdad ser impotente y en la esencia misma del poder ser falaz? ¿Y qué clase de poder tiene la verdad si es impotente en el campo público y que más que ninguna otra esfera de la vida humana garantiza la realidad de la existencia a un ser humano que nace y muere, es decir, a seres que se saben surgidos del no ser y que al cabo de un breve lapso desaparecerán en el otra vez? Por último, la verdad impotente no es tan desdeñable como el poder que no

* [illegible]

ira porque existe

[illegible]

2

consideramos faltas graves.

a la multitud

la palabra hablada e impresa

su ausencia. Incluso

trolar sus resultados.[3]

integrantes de la mayoría.

racional con la opinión

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

actitud antipolítica

3

[illegible]

lantad del peor de los tiranos

[illegible]

[illegible]

clarecimiento

[illegible]

[illegible]

[illegible] de que su ver[illegible] de las acciones [illegible]

en descubrir

vertirá en mera opinión.

persuasión y la disuasión

completamente distinto.

los hombres puedan actuar y que por consiguiente resulten manifiestos en el mundo; su contenido mismo se resiste a este tipo de verificación. Alguien que dice la verdad de hecho, en el improbable caso de que quisiera apostar su vida por un acontecimiento particular, cometería una especie de error. Lo que quedaría manifiesto en su acción sería su valor o quizá su tozudez, pero no la verdad de lo que tenía que decir ni tampoco su propia credibilidad. ¿Por qué un mentiroso no iba a sostener sus mentiras con gran valor, sobre todo en política, donde puede estar motivado por el patriotismo o por otra clase de legítima parcialidad de grupo?

4

Lo que define a la verdad de hecho es que su opuesto no es el error ni la ilusión ni la opinión, elementos que no se reflejan en la veracidad personal, sino la falsedad deliberada o mentira. Claro está que el error es posible e incluso común, con respecto a la verdad de hecho, en cuyo caso este tipo de verdad no se diferencia de la verdad científica o de razón. Pero la cuestión es que, con respecto a los hechos, existe otra alternativa, la falsedad deliberada, que no pertenece a la misma especie de las proposiciones que, acertadas o equivocadas, no pretenden más que decir qué es una cosa para el sujeto o cómo se muestra esa cosa a él. Un juicio objetivo —Alemania invadió Bélgica en agosto de 1914— adquiere implicaciones políticas sólo si se pone en un contexto interpretativo. Pero la proposición opuesta, esa que Clemenceau, un poco familiarizado con el arte de volver a escribir la historia, consideraba absurda, no necesita contexto para tener significado político. Con toda claridad, se trata de un intento de cambiar la crónica y como tal es una forma de acción. Otro tanto ocurre cuando el falsario, que no puede hacer que su mentira se imponga, no insiste en la verdad evangélica de su juicio y pretende que se trata de su «opinión» que reivindica basándose en su derecho constitucional. Con frecuencia hacen esto los grupos subversivos, y en un público políticamente inmaduro, la confusión resultante puede ser considerable. La atenuación de la línea divisoria entre la ver-

dad, con sus misterios
«brillaba el sol» cuando

[illegible]

[illegible] intención de engañar [illegible]

[illegible]

[illegible]

tual?

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

fin— queda destruido.

[illegible]

vuelven a su antiguo estado de potencialidad. El campo político queda privado no sólo de su fuerza estabilizadora principal sino también del punto de partida del cambio del que surge para empezar algo nuevo. Lo que se inicia entonces es el constante moverse y revolverse en la esterilidad total, algo característico de muchas de las nuevas naciones que tuvieron la mala suerte de nacer en la era de la propaganda.

Que los hechos no están seguros en manos del poder es algo evidente pero la cuestión está en que el poder por su naturaleza misma, jamás puede producir un sustituto de la estabilidad firme de la realidad objetiva que por ser pasado ha crecido hasta una dimensión que está más allá de nuestro alcance. Los hechos se afirman a sí mismos por su terquedad y su índole frágil se suma, extrañamente, a su gran resistencia, la misma irreversibilidad que es el sello de toda acción humana. En su obstinación, los hechos son superiores al poder son menos transitorios que las formaciones de poder que surgen cuando los hombres se reúnen con un fin pero desaparecen tan pronto como ese fin se consigue o no se alcanza. Este carácter transitorio hace que el poder sea un instrumento poco hábil para conseguir una permanencia de cualquier clase y por eso no sólo la verdad y los hechos están inseguros en sus manos sino también la no-verdad y los no-hechos. La actitud política ante los hechos debe recorrer por cierto la estrecha senda que hay entre el peligro de considerarlos como resultado de algún desarrollo necesario que los hombres no pueden evitar —y por tanto no pueden hacer nada con respecto a ellos— y el peligro de ignorarlos, de tratar de manipularlos y borrarlos del mundo.

5

En conclusión, vuelvo a los temas planteados al principio de estas reflexiones. La verdad, aunque impotente y siempre derrotada en un choque frontal con los poderes establecidos, tiene una fuerza propia. Hagan lo que hagan, los que ejercen el poder son incapaces de descubrir o inventar un sustituto adecuado para ella. La persuasión y la violencia pueden destruir la verdad, pero no pueden reemplazarla. Y esto es válido para la

[illegible]

implícitas.

poeta en la concreción de una

[illegible]

[illegible] tiempo para los destinos de los [illegible] homérica tiene ecos en la historia [illegible] nacido ninguna ciencia.

[illegible] política desde la perspectiva de la [illegible]

flictivos, donde sólo cuentan el placer y el provecho, el partidismo y el ansia de dominio. En resumen, traté la política como si yo también creyera que todos los asuntos públicos están gobernados por el interés y el poder, que no existiría un campo político si no estuviéramos obligados a atender las necesidades de la vida. La causa de esta deformación es que la verdad de hecho choca con la política sólo en ese nivel inferior de los asuntos humanos, tal como la verdad filosófica de Platón chocaba con la política en el mucho más alto nivel de la opinión y el acuerdo. Desde esta perspectiva, seguimos inconscientes del verdadero contenido de la vida política, de la alegría y la gratificación que nacen de estar en compañía de nuestros iguales, de actuar en conjunto y aparecer en público, de insertarnos en el mundo de palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra identidad personal y para empezar algo nuevo por completo. Sin embargo, lo que aquí quiero demostrar es que, a pesar de su grandeza, toda esta esfera es limitada, que no abarca la totalidad de la existencia del hombre y del mundo. Está limitada por las cosas que los hombres no pueden cambiar según su voluntad. Sólo si respeta sus propias fronteras, ese campo donde tenemos libertad para actuar y para cambiar podrá permanecer intacto, a la vez que conservará su integridad y mantendrá sus promesas. En términos conceptuales, podemos llamar verdad a lo que no logramos cambiar, en términos metafóricos, es el espacio en el que estamos y el cielo que se extiende sobre nuestras cabezas.

VIDA CONTEMPLATIVA Y VIDA ACTIVA DEL HOMBRE

[illegible]

habían producido a través

su lugar merced a

[illegible]

[illegible]

[illegible] físicos que no llegan [illegible]

[illegible]

empresa misma sólo pod-

[illegible]

NOTAS

PREFACIO

[illegible]

1956.

[illegible]

ogüedad más remotas.

[illegible]

[illegible]

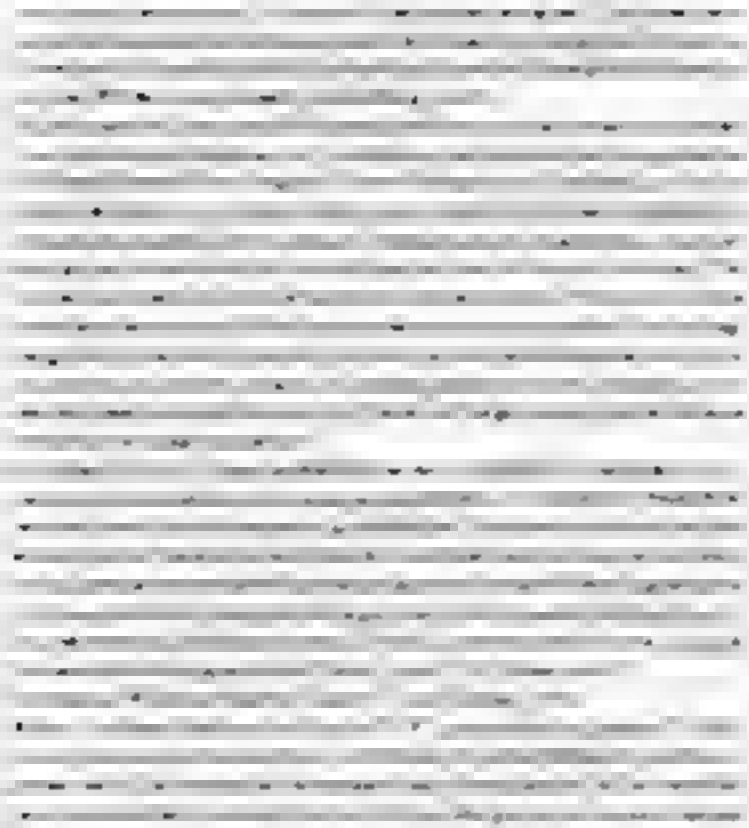
Traum, das er einmal in einem unbewachten Augenblick – dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war – aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampfeserfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird.»

I. LA TRADICIÓN Y LA ÉPOCA MODERNA

1. *Las leyes*, 775.
2. Para Engels, véase *Anti-Dühring*, Zürich, 1934, p. 275. Para Nietzsche, véase *Morgenröte*, *Werke*, Munich, 1954, vol. I, p. 79.
3. El juicio se lee en el ensayo de Engels *The Part played by Labour in the Transition from Ape to Man*. El papel desempeñado por el trabajo en la transición del mono al hombre – en Marx y Engels, *Selected Works*, Londres, 1950, vol. II, p. 74. Para formulaciones similares del propio Marx, véase en especial «Die heilige Familie» y «Nationalökonomie und Philosophie», en *Jugendschriften*, Stuttgart, 1953.
4. *Das Kapital*, Zürich, 1933, vol. III, p. 870.
5. Véase *Götzendämmerung*, ed. K. Schlechta, Munich, vol. II, p. 963.
6. *Op. cit.*, Zürich, p. 689.
7. Me refiero aquí a que Heidegger descubrió que la palabra griega significa literalmente «revelación» ἀ-λήθεια.
8. *Op. cit.*, Zürich, p. 689.
9. *Ibid.*, pp. 697-698.
10. La idea de que «la caverna es comparable con el Hades» también está sugerida por F. M. Cornford en su traducción anotada de *The Republic*, Nueva York, 1956, p. 230. (Véase *La república*, traducción de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1986.
11. Véase *Jugendschriften*, p. 274.

II. EL CONCEPTO DE HISTORIA

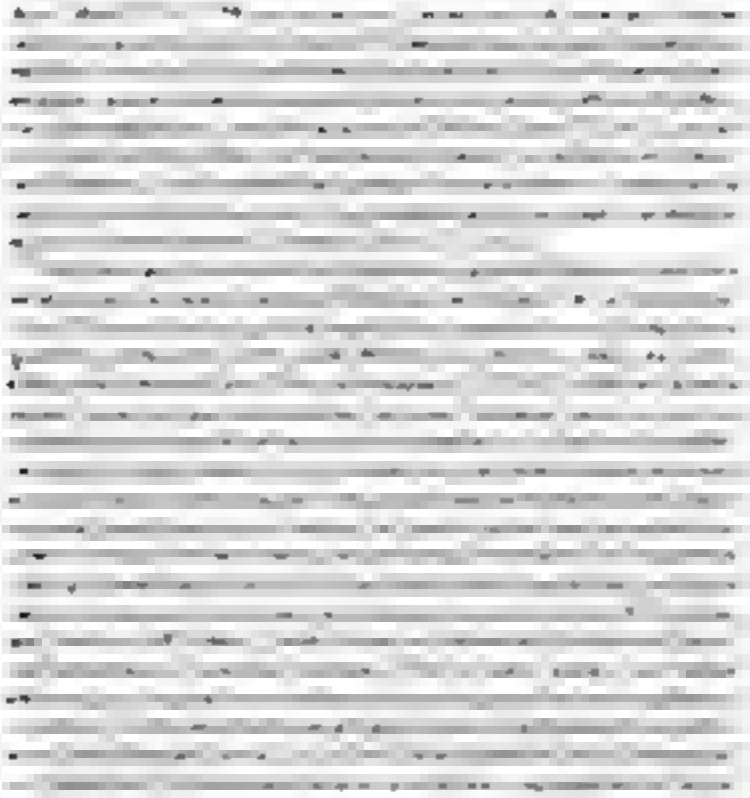
1. Cicerón, *Las leyes*, I, 5; *El orador*, II, 55. Heródoto, el primer historiador, no disponía aún de una palabra para la historia. Utilizó el verbo ἱστορεῖν, pero no en el sentido de «narración histórica». Como εἰδέναι, «saber», el vocablo ἱστορία deriva de εἰδ- «ver» y originalmente ἱστωρ significa «testigo ocular». Por tanto, ἱστορεῖν tiene un doble sentido: «dar testimonio» e «inquirir». (Véase Max Pohlenz, *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Leipzig y Berlín, 1937, p. 44.) Un análisis reciente de Heródoto y de nuestro concepto de la historia se puede ver, en especial, en C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Nueva York, 1944, cap. 2, uno de los textos más estimulantes y de mayor interés sobre este tema. Su tesis fundamental – hay que considerar a Heródoto miembro de la escuela jonia de filosofía y seguidor de Heráclito



y sombrío, reposa la oportunidad.»

historiografía, véase *ibid.*, cap. 9

10. *Ibid.* [illegible]
11. *Septimania*
12. [illegible]
13. [illegible] cia historica
14. [illegible] *der Geschichte*, Stuttgart, 1951
15. [illegible] 1947 p. 41
16. [illegible]
17. [illegible]
18. [illegible]
19. *De Doctrina Christiana*, 2. 28. 44
20. *De Civitate Dei*, XII. 13
21. [illegible]
22. [illegible]
23. [illegible]
24. [illegible]
25. *De Re Publica*, I. 7
26. [illegible]



ducción ni de la interpretación.·

28 Tucídides II. 4

90-55

na aristotélica

32 ...cuarto libro, cap. 3, cred. de A. Escobotado. Editora Nacional, Madrid, 1981, p. 94.

33 *La democracia en América*, 2ª parte, capítulo final, y 1ª parte, «Introducción del autor», respectivamente.

34 El primero en ver a Kant como teórico de la Revolución Francesa fue Friedrich Gentz en su «Nachträgliche Bemerkungen über das Raisonnement des Herrn Prof. Kant über das in Italien ausgebrochene Theorie und Praxis» en *Berliner Monatsschrift*, diciembre de 1793.

35 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, introducción.

36 *Op. cit.*, tercera tesis.

37 Hegel en *Filosofía de la historia universal*, Madrid, 1981.

38 Nietzsche, *Wille zur Macht*, núm. 291.

39 Martin Heidegger señaló por vez primera este hecho extraño durante un debate público en Zurich, publicado bajo el título *Die Technik und die Kehre*, Martin Heidegger zum 70. Geburtstag, Günther Neske, Pfullingen, 1959, p. 37: «Der tiefste Grund dafür, daß die Technik in ihrer Wesensart nicht erkannt wird, liegt darin, daß man das Wesen der Technik als Instrument der Herrschaft des Menschen über die Natur vorstellt. Der Wille, Herr zu werden, bestimmt den Grundcharakter der Technik. Das ist der unheimliche Reichtum der sich in der Technik verbirgt. Ich spreche auch nicht von einer Zeit, die Technik verwendet, dass diese Verhältnis zu der modernen Technik kann heute dramatisch».

40 Werner Heisenberg en publicaciones recientes, ofrece esta misma idea en diversas variaciones. Por ejemplo, véase *Die Naturbild der heutigen Physik*, Hamburgo, 1956.

III. ¿QUÉ ES LA AUTORIDAD?

Lord Acton emplea esta formulación en la conferencia inaugural sobre «Study of History» reimpresa en *Essays on Freedom and Power*, Nueva York, 1955, p. 35.

2 Solo una descripción y análisis detallados de la muy original estructura organizativa de los movimientos vecinales y de las instituciones de un gobierno vecinal pueden justificar el uso de la imagen de la cebolla. Tengo que hacer una referencia al capítulo sobre «La organización vecinal» de mi libro *The Origins of Totalitarianism*, 2ª edición, Nueva York, 1958. *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974.

3 Este es lo advierte el historiador griego Dionisio, quien, al escribir una historia de Roma, encuentra imposible traducir las palabras *auctoritas* y *auctor* al griego, como explica, ofreciendo una larga cita tomada de Theodor Mommsen, *Römische Staatsrecht*, 3ª edición, 1887, vol. 3, 1, p. 952, núm. 4. Además, la comparación se basa en el mismo contraste entre la institución republicana específica, junto al ejercicio de la autoridad con el mismo nocturno de la *República* de Platón, que por estar compuesto de los diez guardianes más viejos para la constante supervisión del Estado tiene un parecido

marco de la experiencia política griega.

Roma, Aguilar. Madrid, 1965

campo público

clavo a rebelarse ante su sino

Modern Library Edition, 1949, p. 436

dice»

punto de vista del hombre de Estado

La república, libro VII, 516-517

Las leyes, 710-711

17 *El banquete* 211-212

dor de «todos los «trascendentales unidos»

[illegible] ...que la medida más exacta de [illegible] ...es [illegible] ...la [illegible] ...a través de [illegible] ...ejes de [illegible] ...inconmensurables.

22. *Política* 1328b23
23. *Política* 1328b23
24. *Economía* 1343a1 4
25. Jaeger, *op. cit.* vol. I
26. *Economía* 1343b24

[illegible] ...sobre [illegible] ...apoyarse [illegible] ...derivada de [illegible] ...

28. [illegible] ...*ischen Staatsdenken bei Cicero*. Berlín, 1936
29. *Anales*. Libro 43 cap. 13
30. *De Re Publica*, 1. 8

[illegible] ...za, Madrid, 1989)

[illegible] ...P. de Vega, Tecnos. Madrid, 1972

[illegible] ...p. [illegible]

34. Es [illegible] ...*alicui auctorem esse* «dar consejo a alguien»
35. [illegible] ...palabra [illegible] ...
36. Mommsen, *ibid.* p. 87

[illegible] ...Poeschl, *op. cit.* en especial en las pp. 101 y ss.

38. [illegible] ...p. 195

39. [illegible] ...*Política* [illegible] ...

[illegible]

niet worden ist» (p. 92)

[illegible]

mente como «el invisible»

43 *Ibid.* 64-66

[illegible]

de, no existe otra demostración posible

[illegible]

del campo de la argumentación

[illegible]

Kleine Schriften. Munich, 1960, quien también demuestra de modo convincente que ni Platón ni Cicerón siguieron las doctrinas pitagóricas.

46. Esto está subrayado en Marcus Dods en *Forerunners of Dante* Edimburgo, 1903.
47. Véase *Gorgias* 524.
48. Véase *Gorgias* 522d-3 y *Fedón*, 70. En *La república*, 614 Platón incluso alude a un relato que Ulises cuenta a Alcínoo.
49. *La república*, 379a.
50. Como Werner Jaeger llamó al dios platónico en *Theology of the Early Greek Philosophers* Oxford, 1947, p. 194n *La teología de los primeros filósofos griegos* FCE México, 1982)
51. *La república* 614a
52. Véase en especial, la *Séptima carta* en cuanto a la convicción platónica de que la verdad está más allá de habla y la argumentación.
53. John Adams, en «Discourses on Davila» en *Works* Boston, 1851, vol. VI p. 280
54. Desde el borrador de Preámbulo hasta la Constitución de Massachusetts *Works* vol. IV 224
55. John Stuart Mill. *Sobre la libertad* cap 2 Alianza. Madrid, 1970
56. *El príncipe* cap 17. Alhambra, Madrid, 1987
57. *Ibid*., cap. 8
58. Véanse especialmente los *Discursos*. libro III cap
59. Es curioso comprobar que muy pocas veces en sus textos Maquiavelo nombra a Cicerón, cuyas interpretaciones de la historia romana evita cuidadosamente
60. *De Re Publica*. VI. 12
61. *Las leyes*. 715a
62. Estos criterios solo se pueden justificar por supuesto, con un detallado análisis de la Revolución Americana
63. *El príncipe* cap 6

IV ¿QUÉ ES LA LIBERTAD?

1. Sigo a Max Planck «Causalidad y libre albedrío» (en *The New Science*, Nueva York, 1959), porque los dos ensayos, escritos desde el punto de vista del científico, tienen una elegancia clásica en su sencillez y claridad no simplificadoras.
2. *Ibid*
3. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*. *op. cit*
4. Véase «De la libertad» en *Discursos*, libro IV 1
5. 13 0a25 y 26.
6. *Op. cit*., 75
7. Ibid. 118
8. 81 y 83
9. Véase *El espíritu de las leyes*. XII, 2 «La libertad filosófica consiste en

el ejercicio de la voluntad. La libertad política consiste en la seguridad.»

10 «*Intellectus apprehendit aliquid antequam voluntas tendat in illud. Sed non apprehendit determinate hoc esse agendum quod apprehendere dicitur dictare*» Ockham, *Ord.* I, 46, 1, num. 10. La mente capta lo que se puede hacer antes de que la voluntad llegue a quererlo, pero no capta con claridad que se debe hacer lo que se dice que hay que captar.

11 John Stuart Mill, *op. cit.*

12 Leibniz sólo añade y articula la tradición cristiana cuando escribe: «*Die Frage ob unseren Willen Freiheit zukommt, bedeutet eigentlich nichts anderes als ob dem Willen zukomme, Die Ausdrücke frei und unfrei gemein sind, bezeichnen dasselbe*» «schritten zur Metaphysik. I. «Bemerkungen zu den carteschen Prinzipien». Zu Artikel 39.

13 Agustín, *Confesiones*, VIII, 8.

14 A menudo encontramos este conflicto en Eurípides: Medea, antes de matar a sus hijos, dice: «Sé que males estoy a punto de cometer, pero el θυμός es más fuerte que mi reflexión» (1078 y ss.). Fedra, *Hipólito*, 376 y ss. habla en términos semejantes. El núcleo de nuestro asunto es siempre que la razón, el conocimiento, el discernimiento, etcétera, son demasiado débiles para resistir el asalto de deseo y puede que no sea accidental que el conflicto estalle en el alma de las mujeres, que están menos influidas que los hombres por el entendimiento.

15 «En la medida en que la mente ordena, la mente desea, y en la medida en que la cosa ordenada no se cumple, no desea» como lo enuncio Agustín en el famoso capítulo 9 del libro VIII de sus *Confesiones*, donde trata sobre la voluntad y su poder. Para Agustín es indiscutible que «querer» y «mandar» son la misma cosa.

16 Agustín, *ibid.*

17 *Píticas*, IV, 287-289:

φροντὶς δ'ἔμμεν
τοῦτ' ἀναφαίτατον κοὐκ ἀναπόκρυφον ἀνέρι
ἔνθρᾳ ἔχειν νόῳ.

18 *El espíritu de las leyes*, XII, 2 y XI, 3.

19 Agustín, *ibid.*

20 *Ibid.*

21 Véanse los primeros cuatro capítulos del segundo libro del *Contrato social*. Entre los modernos teóricos de la política, Carl Schmitt es el mejor defensor de la idea de soberanía. Reconoce abiertamente que la raíz de la soberanía es la voluntad: soberano es el que desea y manda. Véase en especial su *Verfassungslehre*, Munich, 1928, pp. 7 y ss., 146.

22 XII, 20.

VI. LA CRISIS EN LA CULTURA

1 Harold Rosenberg en un ensayo muy ingenioso «Pop Culture: Kitsch Criticism» en *The Tradition of the New*, Nueva York, 1959.

2 Véase Edward Shils, «Mass Society and its Culture» en *Daedalus* primavera de 1960 todo el número de la publicación se dedicó a la «Cultura de masas y los medios de comunicación de masas»

3 Estos datos los he tomado de G. M. Young, *Victorian England. Portrait of an Age*, Nueva York, 1954

4 En cuanto a la etimología y el uso de la palabra en latín, además del *Thesaurus linguae latinae* se pueden consultar A. Walde *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch* 1938 y A. Ernout y A. Meillet *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots* París 1951. Para la historia de la palabra y del concepto desde la Antigüedad véase Joseph Niedermann, *Kultur. Werden und Wandlungen der Begriffe und ihrer Erstforschung* von Justus Moser bis Herder en *Beihefte der Archivum Romanicum*. Florencia, 1941 vol. 28

5 Cicerón, en *Tusculanae disputationes* II 13 dice de manera explícita que la mente es como un campo que nada puede producir sin un cultivo adecuado y entonces añade: *ultima autem ea mihi philosophia est*

6 La sugerencia es de Werner Jaeger en *Antike* Berlín, 1928 vol. IV

7 Véase Mommsen, *Historia de Roma* I. 14

8 Versos 1 y siguientes del coro de *Antígona* 332 y ss.

9 Tucídides, II. 40

10 Cicerón, *op. cit.* V. 9

Platón, *Gorgias*, 482

12 Kant. *Crítica del juicio* 40

13 *Ibid.*, Introducción. VII

14 Aristóteles al entrenar deliberadamente la capacidad de discernimiento del hombre de Estado y la sabiduría del sabio. *Ética nicomaquea*. 6 es probable que, como lo hace tantas veces en sus escritos políticos, siguiera la opinión pública de la *pólis* ateniense.

15 Kant, *op. cit.* 6, 7. 8

16 *Ibid.* 19

17 En cuanto a la historia de la palabra y su concepto, véase Niedermann, *op. cit.* Rudolf Pfeiffer *Humanitas Erasmiana* Studien der Bibliothek Warburg, num. 22 1931 y «Nachträgliches zu Humanitas» en *Antike und Schweiz* de Richard Harder. Munich. 1956. La palabra se usó para traducir el vocablo griego φιλανθρωπία voz originalmente aplicada a dioses y gobernantes y por consiguiente con connotaciones muy distintas. La *humanitas*, como la entendía Cicerón, estaba estrechamente relacionada con la antigua virtud romana de la *clementia* y como ella, estaba también en cierta oposición respecto de la *gravitas* romana. Sin duda era una característica del hombre culto, pero —y esto es importante en nuestro contexto— se suponía que lo que desembocaba en la «humanidad» era el estudio de arte y la literatura, más que el de la filosofía

18 Cicerón, *op. cit.* I. 39 40 Sigo la traducción de J. E. King, publicada en la Loeb's Classical Library

19 Cicerón dice algo parecido en *De legibus* I. 1 «alabo a Africano cuando en vida el orador consintió en ser considerado el más distinguido de los romanos, pero lo alabo mucho más cuando se hizo merecedor de ser considerado el más humano» «cuya vida y discurso me parece que han alcanzado esa

VII VERDAD Y POLÍTICA

Posterius, apéndice 1

tuvo que adoptar esa posición tan radical

[illegible]

6. *Leviatán*, Conclusión, p. 732
7. *The Federalist*, núm. 49
8. *Tratado teológico político*, cap. 20
9. [illegible]
10. *The Federalist*, núm. 49
11. *Timeo* 51D 52
12. [illegible]
13. [illegible]
14. [illegible]
15. [illegible]
16. [illegible] hertad religiosa», de Jefferson
17. [illegible] *tande ist, ein Beispiel zu geben.»*
18. [illegible]
19. [illegible] Madrid, 1984
20. *Ibid.* 59
21. [illegible]
22. [illegible]

VIII. LA CONQUISTA DEL ESPACIO Y LA ESTATURA DEL HOMBRE

Planteamos esta pregunta para un «Simposio sobre el espacio» por los editores de *Great Ideas Today* (1963), con especial énfasis en la incidencia que «la exploración del espacio tiene en la visión del hombre sobre sí mismo y sobre la condición humana. La pregunta no se refiere al hombre como científico ni al hombre como productor o consumidor, sino más bien al hombre como *humano*».

2 *Ética nicomaquea*, VI, cap. 7, 1141a20 y ss.

3 Max Planck, *The Universe in the Light of Modern Physics*, 1929. Cita tomada de *Great Ideas Today*, 1962, p. 494.

4 Citado por J. W. N. Sullivan, *Limitations of Science*, Mentor Books, 1949, p. 14.

5 Véase Sullivan, *Atoms, Physics and Human Knowledge*, Nueva York, 1958, p. 88.

6 *Ibid.*, p. 26.

7 Planck, *op. cit.*, p. 503.

8 Véase Planck, *Science and Classification*, Londres, 1951, pp. 25-26.

9 John Gilmore en una carta muy crítica escrita en 1963, cuando apareció este artículo, plantea el asunto con gran sutileza: «Durante los últimos años de hecho tuvimos éxito en la elaboración de programas informáticos que permiten a los ordenadores mostrar un comportamiento que cualquiera no familiarizado con esos programas no vacilaría en describir como inteligente, incluso muy inteligente. Por ejemplo, Alex Bernstein creó un programa que permite a una máquina jugar al ajedrez a un nivel espectacularmente bueno. Sobre todo, puede jugar al ajedrez mejor que Bernstein. Es un logro impresionante, pero corresponde a Bernstein y no a la máquina.» Una observación de George Gamow —véase nota 10— me llevó a equivocarme. He cambiado mi formulación.

10 George Gamow, «Physical Sciences and Technology», en *Great Ideas Today*, 1962, p. 207. La cursiva es mía.

11 Sergio de Benedetti, citado por Walter Sullivan, «Physical Sciences and Technology», en *Great Ideas Today*, 1961, p. 198.

12 Bohr en Sullivan, *op. cit.*, pp. 70 y 61, respectivamente.

13 Planck, *op. cit.*, pp. 493, 517 y 514, respectivamente.

14 Bohr en Sullivan, *op. cit.*, pp. 71 y 71, respectivamente.

15 *Ibid.*, p. 82.

16 Planck, *op. cit.*, pp. 509 y 505, respectivamente.

17 Véase Bronowski, *Science and Human Value*, Nueva York, 1956, p. 22.

18 Véase *The Starry Messenger*, traducción citada de *Discoveries and Opinions of Galileo*, Nueva York, 1957, p. 28.

19 Véase A. Einstein, *Relativity: The Special and General Theory*, 1905 y 1916, citado en *Great Ideas Today*, 1961, pp. 452 y 465, respectivamente.

20 Walter Sullivan, *op. cit.*, p. 189.

21 *Ibid.*, p. 202.

22 Cito del diálogo de Descartes *La búsqueda de la verdad a través de la luz de la naturaleza*, donde su posición central en esta cuestión de duda resulta más evidente que en los *Principios*. Véase la edición de E. S. Haldane y G. R. T. Ross de las *Philosophical Works*. Londres, 1931, vol. I, pp. 324 y 325.

23 Debo esta definición a la carta de John Gilmore citada en la nota 9. Sin embargo, Gilmore no cree que esto imponga limitaciones en el conocimiento. Creo que los propios juicios «populares» de Heisenberg me confirman en este punto. Pero esto no es de ningún modo el fin de la controversia. Gilmore, como Denver Lindley, cree que los grandes científicos pueden equivocarse cuando se trata de valorar en términos filosóficos su propio trabajo. Gilmore y Lindley me acusan de usar los juicios de los científicos sin sentido crítico, como si ellos pudieran hablar acerca de las implicaciones de su «trabajo» con la misma autoridad con la que hablan de sus temas específicos. «Su confianza en las grandes figuras de la comunidad científica es conmovedora», dice Gilmore.» Creo que esta argumentación es válida, ningún científico, por muy eminente que sea, puede reclamar para las «implicaciones filosóficas» que él mismo u otro descubre en su obra, o en sus aseveraciones sobre ella, la misma solidez que puede pedir para los propios descubrimientos. La verdad filosófica, sea cual sea, no es la verdad científica, sin duda. Con todo, es difícil creer que Planck y Einstein, Niels Bohr, Schrödinger y Heisenberg, todos ellos perplejos y muy preocupados por las consecuencias e implicaciones generales de su trabajo de investigadores físicos, se sintieran sometidos a las desilusiones de sus propios descubrimientos.

24 En *Philosophic Problems of Nuclear Science*. Nueva York, 1952, p. 73.

25 *Ibid.*, p. 24.

26 En *The Physicist's Conception of Nature*. Nueva York, 1958, p. 24.

27 *Ibid.*, pp. 28-29.

ÍNDICE DE NOMBRES

Adam, 75, 83.
Adams, John, 146, 187, 305.
Adenauer, Konrad, 265, 309.
Adimanto, 257.
Agustín, 74-75, 82, 137, 142, 157, 159, 169-171, 174, 179-180, 306.
Alcínoo, 305.
Anastasio I, Emperador, 138.
Aquiles, 260, 276.
Aquino, Tomás de, 144.
Aristóteles, 23-25, 28, 49, 52-55, 72, 81, 86, 115, 117, 121, 124, 126-131, 141, 159, 202, 227, 235, 258, 275, 279, 297, 299, 301-302, 307-309.
Arnold, Matthew, 215.
Arquímedes, 291-293.
Augusto, 116, 303.

Baillie, John, 298.
Barrow, R. H., 303.
Bernstein, Alex, 310.
Bohr, Niels, 280-281, 283-284, 310-311.
Bonaparte, Napoleón, 91.
Brentano, Clemens von, 213.
Bronowski, Jacob, 310.
Bujarin, Nikolái, 270.
Burckhardt, Jakob, 24, 53.

Calicles, 309.
Calígula, Gayo, 116.
Camus, Albert, 295.
Carlos I (rey de Inglaterra), 162.
Carlos V (sacro emperador romano), 240.
Char, René, 9-10, 12-15, 295.
Churchill, Winston, 168.
Cicerón, Marco Tulio, 49, 80, 132, 151, 224, 227, 231, 237, 296, 303-305, 307.
Clemenceau, Georges, 251, 262.
Clemente de Alejandría, 142.
Cochrane, C. N., 296-298.
Constantino el Grande, 136.
Copérnico, Nicolás, 64, 286-287, 289.
Cornford, F. M., 296.
Cullman, Oscar, 298.

De Gaulle, Charles, 265.
Descartes, René, 44, 62, 79, 311.
Dinesen, Isak, 275-276.
Dionisio, el Exiguo, 76.
Dios, 87, 97, 107, 137, 142-145.
Dods, Marcus, 305.
Dostoievski, Fiodor, 36, 267.
Droysen, Johannes G., 57, 61, 85, 299.
Duns Escoto, John, 164.

Eddington, Sir Arthur S., 280.
Éfeso, 54.
Einstein, Albert, 242-243, 283-284, 287-288, 310-311.
Engels, Friedrich, 25, 27, 296.
Ennio, Quinto, 133.
Epicteto, 159, 174.
Epicuro, 308.
Ernout, A., 307.
Escipión, Publio, 151.
Eurípides, 306.

Fairwod, Merle, 309.
Faulkner, William, 16.
Fedro, 306.
Fernando I (sacro emperador romano), 240.
Francisco, san, 261.
Friedrich, C. J., 302-303.
Fritz, Kurt von, 301-303.

Galileo, 57, 64, 242, 286.
Gamow, George, 310.
Gassendi, Pierre, 64.
Gelasio, papa, 138.
Gentz, Friedrich, 300.
Gilmore, John, 310-311.
Glaucón, 257, 304.

Goethe, Johann W. von, 92, 205.
Gorgias, 304.
Gregorio de Nicea, 140.
Gregorio el Grande, 145.
Groot, Hugo Van, 80, 253.

Haldane, E. S., 311.
Hamlet, 204.
Harder, Richard, 304, 307-308.
Héctor, 60, 132, 276.
Hegel, Georg W., 13-14, 17, 24, 29, 33-35, 42, 44-45, 53, 77-78, 85, 87, 90, 92, 95, 264, 300.
Heidegger, Martin, 296, 300, 302.
Heine, Heinrich, 146.
Heisenberg, Werner K., 96, 290-291, 293, 298, 300, 311.
Heráclito, 54, 296-297.
Herder, Johann G. von, 78, 92.
Heródoto, 49, 52-53, 56, 59, 73, 179, 241, 276, 296, 298-299.
Hesíodo, 54, 225.
Hitler, Adolf, 145, 248-249.
Hobbes, Thomas, 28, 64, 79, 83, 85-86, 107, 139, 162, 173, 240, 242-245, 308.
Homero, 43-44, 53, 56, 59, 81, 136, 229, 276, 299.
Hook, Sidney, 42.
Horacio, 299.
Hume, 86.

Jaeger, Werner, 302-303, 305, 307.
Jano, 132.
Jefferson, Thomas, 259, 261, 309.
Jesucristo, 75-77, 136-137, 140, 144, 180, 261, 298, 303.

Kafka, Franz, 13, 15-20, 291, 295.
Kamenev, Lev, 270.
Kant, Immanuel, 46, 65, 91-94, 117, 121, 156, 231-235, 240, 246-247, 254-255, 257, 261, 300, 307.
Kepler, Johann, 64.
Kierkegaard, Sören, 31-32, 34-38, 41, 44-45, 104.
Koyré, Alexandre, 296.
Kristeller, Paul O., 299.

Lafayette, Marie Joseph, marqués de, 176.
Lattimore, Richmond, 299.
Leibniz, Gottfried, 306.
Lenin, Vladimir Ilich, 25-26, 132, 270.
Lessing, Gotthold E., 245-246.
Lindley, Denver, 311.
Livio, 132.

Locke, 86.
Luis XIV (rey de Francia), 211.
Lutero, Martín, 64, 139.

Madison, James, 245-247.
Malraux, André, 14.
Maquiavelo, Nicolás, 28, 148-152, 165, 258, 305.
Maritain, Jacques, 302.
Marx, Karl, 23-32, 34-41, 44-47, 79, 86-91, 93, 151, 217, 296.
Meillet, A., 307.
Meinecke, Friedrich, 78, 298.
Melville, Herman, 216.
Mercier de la Rivière, Paul, 252.
Mersenne, Mario, 64.
Mill, John S., 211, 305-306.
Minerva, 132.
Mnemosine, 51.
Mommsen, Theodor, 134, 298, 300-301, 303, 307.
Montesquieu, Charles L., 134, 162, 164, 173, 176, 253.
Muir, Willa y Edwin, 293.
Murray, Gilbert, 297.

Napoleón, 91.
Newton, Isaac, 91, 286-287.
Niedermann, Joseph, 307.
Nietzsche, Friedrich, 25, 31-32, 34-37, 40-45, 64, 93, 296-297, 299-300, 309.

Orígenes, 140, 142.
Orosio, 75, 303.
Otto, W.F., 298.

Pablo, 157, 169-170, 173, 179.
Paine, Thomas, 176.
Parménides, 17, 54, 136, 170, 243.
Pascal, Blaise, 104.
Pericles, 81, 225, 231.
Peterson, Erik, 303.
Pfeiffer, Rudolf, 307.
Píndaro, 116, 172, 299.
Pitagóricos, 237, 305.
Planck, Max, 282-285, 305, 310-311.
Platón, 14, 23-24, 29, 31, 34, 36, 42-44, 46-47, 54-55, 77-78, 87, 103, 109, 115-126, 129, 131, 136, 138-145, 148, 151, 170-171, 202, 215, 227, 232, 237-238, 241-242, 244-245, 247, 250, 252, 256-258, 274, 277, 297, 300-305, 307-308.
Plinio, 133.
Plotino, 157.
Plutarco, 134, 304.
Poeschl, Viktor, 303.

Polibio, 206, 299.
Potemkin, Grigori, 271.
Proust, Marcel, 212.

Randall, John H. Jr., 299.
Ranke, Leopold von, 57.
Reinhardt, Karl, 297.
Rikov, Alekséi, 270.
Rilke, Rainer Maria, 51, 297.
Robespierre, Maximilien, 146, 150-152, 212.
Rómulo, 134.
Rosenberg, Harold, 209, 306.
Ross, G. R. T., 311.
Ross, W. D., 299.
Rousseau, Jean-Jacques, 91, 176, 188, 211-212.

Saint-Simon, Louis, duque de, 211.
Sartre, Jean-Paul, 14.
Satanás, 140.
Schroedinger, Erwin, 282-283, 298, 311.
Shakespeare, William, 163, 215.
Shils, Edward, 307.
Smith, W., 309.
Sócrates, 54, 81, 118, 124, 126, 141, 169, 172, 232, 237, 257, 260, 304, 308-309.
Sófocles, 50, 301.
Spinoza, Baruch, 162, 240, 246, 308.
Stalin, Yósiv, 98, 145, 248.

Tertuliano, 142, 144.
Tiberio, 117.
Tocqueville, Alexis de, 12, 86, 188, 295.
Trasímaco, 257.
Trotski, Liev, 243, 265, 270.
Tucídides, 56, 59-61, 179, 225, 299, 307.

Ulises, 305.

Vico, Giovanni B., 58, 65-67, 86-87, 92, 94.
Virgilio, 132.
Voegelin, Eric, 304, 308.

Walde, A., 307.
Walton, H., 301.
Whitehead, Alfred N., 71.
Whitman; Walt, 216.
Wilson, Edmund, 30.
Wind, Edgard, 298.

Young, G. M., 307.

Zeus, 229.
Zinoviev, Grigori, 270.